MU'TAZILISME ET OPTIMUM (al-aṣlaḥ)

L'un des problèmes majeurs de la pensée mu'tazilite est la théodicée, au sens leibnizien. Dans l'Islam sunnite, la subordination originelle et absolue des valeurs éthiques à la toute puissance et à la volonté souveraine de Dieu minimise ou supprime, dans l'esprit des Croyants, le bien-fondé d'une interrogation sur la justice divine dans ses rapports avec l'univers créé. La théologie mu'tazilite, par contre, en vertu même de sa tendance rationalisante vers une éthique de base a priori, fait naître et alimente le besoin d'éclaircissements ou de discussions sur ce point ; de ce nombre est l'affirmation controversée de la nature optimale du monde créé. A côté de multiples développements sur le mal et sur les souffrances des créatures ([1]), qu'il s'agit nécessairement dans cette perspective de bien comprendre pour les justifier, l'idée de la nature optimale du monde créé est avancée de bonne heure au sein de l'école ; mais des nuances sont vite apparues, et des controverses plus graves ont surgi, quant aux implications, voire à l'extension de ce concept. Que nous enseignent à ce sujet les informations que nous pouvons juger les plus valables sur le mu'tazilisme ancien et classique (du IXe au XIe siècle) ?

On peut correctement partir, en tant que doctrine mu'tazilite

(1) Voir notamment G. Vajda, dans *Oriens* 1962, pp. 76-85, et dans *Revue des Études juives* 1972, pp. 288-305 ; et 'A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, 1972, t. I, *Les Philosophes théologiens*, passim.

élaborée, des positions prises par les deux grands maîtres Abū l-Huḏail al-ʿAllāf et Ibrāhīm an-Naẓẓām, natifs de Baṣra, puis habitants de Bagdad, morts tous deux âgés (le premier quasi-centenaire) vers 840 et 845. L'époque de leur plénitude est celle où la philosophie grecque commence à être connue en Islam et à y exercer son influence, celle aussi où le muʿtazilisme bénéficie momentanément de la faveur des califes ʿabbāsides. Dès le début de cette mise en forme méthodique, et en dépit de l'adhésion commune à quelques grands principes fondamentaux, des divergences apparaissent et s'affirment, par écrit aussi bien que verbalement, entre docteurs apparentés. C'est ainsi que dans le secteur qui nous occupe Abū l-Huḏail et an-Naẓẓām sont assez proches l'un de l'autre, mais leurs solutions ne se confondent pas. A travers principalement les *Maqālāt al-Islāmiyyīn* d'al-Ašʿarī (m. en 935), qui demeurent une source particulièrement pertinente et sûre, nous mesurerons ce que leur enseignement a d'identique ou de discordant.

Abū l-Huḏail professait que « la faveur *(luṭf)* dont Dieu a pouvoir *(yaqdiru ʿalaih)* comporte une limite, un tout, une totalité *(ġāya wa-kull wa-jamīʿ)* ; il n'est rien de meilleur *(aṣlaḥ)* que ce que Dieu a fait » (1). *Luṭf* peut se rendre par « faveur, bonté, grâce », à condition de ne pas donner à ce dernier vocable son sens chrétien. *Aṣlaḥ* est le terme technique exprimant le plus communément la notion autour de laquelle nous allons voir s'instituer et s'étoffer le débat : la traduction commode « (le) meilleur » pèche par manque de précision ; le *ṣalāḥ* est le bon état, la qualité de ce qui est juste et bien approprié, et le *ṣāliḥ* — élatif *aṣlaḥ* — est ce qui en est pourvu. Il faut donc entendre par la formule qui précède que Dieu a fait ce qu'il y a de plus juste, de plus approprié et qu'Il ne peut agir (envers Ses créatures) plus favorablement qu'Il ne fait. Insistance est mise d'ailleurs sur cet optimum qui doit qualifier l'action divine : Dieu a créé le monde par un acte désintéressé, par « sagesse » *(ḥikma)* ; Il ne veut que le bien des créatures et Il n'est point « parcimonieux » *(baḫīl)*. Il est donc impensable qu'Il délaisse l'*aṣlaḥ* pour ce qui lui serait

(1) Ašʿarī, *Maqālāt*, éd. Istanbul, 1929-30, p. 576.

inférieur. Mais est-ce à dire qu'Il ne le puisse pas et qu'Il ne pourrait pas non plus lui préférer quelque chose d'« équivalent » *(miṯl)* à ce qu'Il réalise effectivement ? Nullement, car ce serait Le taxer d'« impuissance » *(ʿujz)*. Il est bien évident qu'Abū l-Huḏail, par cette distinction entre le réel et le possible, veut sauvegarder la toute-puissance divine, dogme fondamental. C'est dans le même esprit qu'il reconnaît à Dieu le pouvoir de commettre l'« injustice » *(ẓulm, jaur)* tout en proclamant impensable *(muḥāl)* qu'Il en use, à cause de Sa sagesse et de Sa bonté *(raḥma)*, et parce que cela dénoterait en Lui une imperfection *(naqṣ)* (1). Et cependant, n'avons-nous pas relevé dans la direction opposée, non plus celle qui va vers le bas, mais celle qui irait vers le haut, une limitation à ce pouvoir céleste, au niveau même de cet *aṣlaḥ* voulu et réalisé par Dieu ? Nous touchons ici à un point très sensible, qui mérite d'être examiné de plus près.

De très bonne heure, dans le sein de l'école, malgré l'adhésion de certains confrères (2), des critiques n'ont pas manqué de surgir à l'encontre de cette sorte de contradiction et surtout de cette atteinte apparente à la toute-puissance de Dieu. Car Abū l-Huḏail aggravait son cas en professant, plus largement encore, que *toutes* choses que Dieu sait *(maʿlūmāt)* ou que Dieu peut *(maqdūrāt)* constituent « un tout, un ensemble » *(kull wa-jamīʿ)*, et comportent un « terme » *(ġāya)* impossible à dépasser (3). L'ex- et anti-muʿtazilite Ibn ar-Rawandī (fin du IXe siècle) lui en a tout naturellement, après d'autres, fait grief ; et, pour ne citer que deux autres anti-muʿtazilites fameux, les hérésiographes ʿAbdalqāhir al-Baġdādī (m. en 1038) et Ibn Ḥazm (m. en 1064) se sont plu à leur tour à dénoncer pareille doctrine comme aberrante et scandaleuse : ce dernier notamment s'indigne de ce que Dieu y soit considéré comme ayant en théorie plus de pouvoir pour le pire que pour le meilleur ! (4). Mais la défense d'Abū l-Huḏail qu'al-Ḫayyāṭ présente (au début du

(1) Ašʿarī, *Maqālāt*, pp. 200, 249, 555-6, 576-7.
(2) Ašʿarī, *Maqālāt*, p. 576, emploie le pluriel.
(3) Ašʿarī, *Maqālāt*, pp. 163, 249, 485.
(4) Baġdādī, *Farq*, éd. Caire 1948, pp. 73-74 ; Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, éd. Caire 1317-21 h., IV, 193.

xe siècle) dans sa réfutation d'Ibn ar-Rāwandī nous aiguille vers une plus exacte compréhension de la thèse attaquée. « Abū l-Hudail, proteste-t-il, n'a jamais dit que Dieu soit limité en science et en puissance ; car il disait que la science de Dieu *est* Dieu ; or, Dieu, d'après lui, n'a ni fin ni limite *(ġāya, nihāya)* » (1) ; et encore : « Abū l-Hudail n'a pas dit que la science de Dieu ait fin ou limite, ni qu'elle soit réduite et restreinte *(maḥṣūr maḥdūd)* ; car la science de Dieu, d'après lui, *est* Dieu ; en sorte que, s'il prétendait que la science de Dieu est limitée, il prétendrait que Dieu est limité, ce qui, à ses yeux, serait polythéisme et ignorance » (2). Cette identification des attributs divins, tels que science, puissance et vie, avec l'Être divin lui-même est en effet rapportée de notre docteur dans les *Maqālāt*, à plusieurs reprises, de la manière la plus expresse, non sans soulever comme objection que la science et la puissance de Dieu se confondraient alors, puisque l'une et l'autre seraient identiques à Dieu. Et al-Aš'arī (serait-ce une glose postérieure ? l'hypothèse ne s'impose pas) note au passage qu'est empruntée à Aristote l'idée d'après laquelle l'Être suprême ne ferait qu'un avec tous et chacun de ses attributs (3). Mais attention ! Abū l-Hudail, précise al-Ḫayyāṭ, n'entendait pas dire que Dieu est science et puissance, pas plus qu'il ne serait permis de dire qu'Il est visage sous prétexte que le visage de Dieu, dans le langage coranique, signifie Dieu : c'est seulement « la science de Dieu », « la puissance de Dieu » qui s'identifient à Lui, et non « science » ou « puissance » tout court (4). Où se situe donc, dans ce contexte, la finitude ci-dessus évoquée ?

Elle est au niveau, non point de Dieu éternel ni de Ses attributs, donnés comme synonymes de Son Être, mais des choses contingentes et créées *(muḥdaṯāt)*. Ce sont elles qui, formées de parties dénombrables contrairement à l'Être éternel, consti-

(1) *Kitāb al-Intiṣār*, éd. trad. Nader, Beyrouth 1957, § 70.

(2) *Ibid.*, § 80.

(3) Aš'arī, *Maqālāt*, pp. 484-485 ; cf. aussi pp. 165, 177, 188. Pour ce qui est d'Aristote, voir notamment sa *Métaphysique*, Λ, 7, 1072 b ; et une traduction arabe ancienne (ixe siècle) *apud* 'A. Badawi, *Ariṣṭū 'ind al-'Arab*, Beyrouth 1947, p. 6.

(4) *Intiṣār*, § 48. Cf., [de l'école de] 'Abdaljabbār, *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, éd. Caire 1965, pp. 182-183.

tuent par là-même nécessairement « un tout, un ensemble » *(kull wa-jamī')* et comportent un « terme » *(ġāya)* où se limitent la « science » *('ilm)* et la « puissance » *(qudra)* à leur égard (1) : c'est dans ce sens qu'il faut comprendre la finitude, non point à proprement parler de « la science de Dieu » ni de « la puissance de Dieu », mais des êtres et choses objets de Sa science et de Sa puissance *(ma'lūmāt, maqdūrāt Allah)*. Ici pointe une grave difficulté : la contradiction entre cette finitude et l'éternité, que la religion enseigne, du séjour futur des êtres dans le Paradis. Abū l-Huḏail s'est donc vu contraint de tenter une conciliation malaisée ; celle-ci s'opère, ou prétend s'opérer à partir d'une affirmation dogmatique qui, dès le terme du monde fini, fige à perpétuité les habitants du Paradis, bénéficiaires de joies éternelles et invariantes, dans une totale immobilité ; cette situation d'immobilisme perpétuel est, bien entendu, du fait de Dieu qui a eu jusque-là pouvoir de la créer ou de créer son contraire ; mais, est-il expliqué dans l'*Intiṣār*, dès l'instant où cette infinitude existe de Son fait, il est inadmissible de dire qu'Il a encore pouvoir de la créer, car ceci impliquerait, comme pour tout pouvoir véritable, le pouvoir du contraire, ce qui à ce stade ne se conçoit plus. Abū l-Huḏail tenait beaucoup à lier la notion de pouvoir (ou puissance) à la possibilité de faire une chose ou son contraire : raison de plus, pour lui, d'enseigner, comme nous l'avons vu, le pouvoir théorique — purement théorique — de Dieu de pratiquer l'injustice (2). En dépit de ses efforts vers une cohérence acceptable, notre mu'tazilite n'a pas convaincu grand monde autour de lui ; et lui-même ne semble pas s'être acharné jusqu'au bout de son existence à soutenir pareille thèse dans toutes ses dimensions. Al-Ḫayyāṭ, qui prend sa défense et le loue notamment de s'être intéressé à des questions aussi subtiles et ardues que celles du fini et de l'infini, n'adhère pas pour autant à l'ensemble de ses vues, comme il le laisse entendre plus d'une fois (3).

(1) *Intiṣār*, § 4, 80, 81.

(2) Aš'arī, *Maqālāt*, pp. 163, 475, 485, 543 ; *Intiṣār*, § 4.

(3) *Intiṣār*, § 3, 5 ; sur un autre recul tardif d'Abū l-Huḏail, *ibid.*, § 81. Sur les réactions provoquées jadis par ces idées d'Abū l-Huḏail ou celles qui lui étaient prêtées en la matière, voir 'A. Badawi, *op. cit.*, pp. 69-79, 83-86. Cf. aussi Abū

An-Naẓẓām, suivi par d'autres muʿtazilites éminents tels que ses disciples directs ʿAlī al-Uswārī et al-Ǧāḥiẓ, professait lui aussi que Dieu fait toujours « le meilleur » *(al-aṣlaḥ)* pour Ses créatures. Mais, sur le plan du possible, sa façon de voir s'écarte en une certaine mesure de celle d'Abū l-Huḏail. Il refuse ainsi de laisser dire que Dieu est qualifié de *pouvoir* pratiquer l'injustice ou le mensonge ou faire moins bien qu'Il ne fait : ce serait déjà en Lui une « imperfection » *(naqṣ)*, tandis qu'Abū l-Huḏail ne situe cette imperfection que dans l'éventualité irréelle où *en fait* pareil acte se produirait. Pour an-Naẓẓām, injustice et mensonge ne sauraient être commis, dans le principe même, que par un être « déficient » *(ḏū āfa)*, intéressé ou ignorant, défauts qui sont la marque des créatures et dont il est inadmissible d'affecter Dieu. Ibn Ḥazm, plus tard, ironisera sur cette sorte de réduction de la puissance divine : les hommes, qui peuvent commettre l'injustice et faire le mal, auraient-ils donc plus de pouvoir que Dieu ? (1). An-Naẓẓām, d'autre part, repousse l'idée chère à Abū l-Huḏail que la faveur *(luṭf)* dont Dieu dispose comporterait un « terme » *(ġāya)* et constituerait un « tout » *(kull)* ; pas de finitude de ce genre. C'est dans une complète liberté, sans limitation aucune, que Dieu « choisit » *(muḫtār)* ses actes justes entre une infinité possible d'« équivalents » *(amṯāl)* (2). Mais cette faveur dont Il use est bien l'optimale, et l'on ne saurait dire qu'il pourrait faire mieux : ce serait, dans Sa toute puissance, L'accuser de « parcimonie » *(buḫl)* (3).

Al-Ašʿarī enregistre, en outre, chez des théologiens apparentés, pour qui Dieu fait toujours « le meilleur » *(al-aṣlaḥ)*, deux variantes par rapport aux enseignements d'Abū Huḏail et d'an-Naẓẓām. Partisans, comme le premier, de la conception suivant laquelle le « bien » *(ṣalāḥ)* dont Dieu est capable constitue

l-Qāsim al-Balḫī, *Maqālāt*, éd. Tunis 1972 (je remercie Mme Bernand de me l'avoir communiquée), p. 66. Sur les attributs divins et la finitude des possibles chez Abū l-Huḏail, R. M. Frank, dans *Le Muséon*, 1969, principalement pp. 453-463, 473-490.

(1) *Fiṣal*, IV, 193.

(2) Al-Ǧāḥiẓ, cité par Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, IV, 195 : Dieu aurait pu créer, au lieu de ce monde-ci, un autre monde « équivalent ».

(3) Ašʿarī, *Maqālāt*, pp. 555, 576 (sans doute aussi 250) ; *Intiṣār*, § 8, 13, 14, 24, 25, 28.

un ensemble fini, ils s'écartent de sa doctrine, comme de celle d'an-Naẓẓām, sur le pouvoir de Dieu de faire « équivalent » *(miṯl)* ou moins bien : les uns acceptent Son pouvoir théorique du moins bien, tout en refusant assez curieusement celui d'un équivalent ; les autres, parmi lesquels ʿAbbād b. Sulaimān, soutenant qu'il n'est pas de bien que Dieu ne fasse, écartent de lui tout pouvoir de faire équivalent ou moins bien ([1]).

Un contemporain d'al-Ašʿarī, éminent muʿtazilite de Bagdad, Abū l-Qāsim al-Balḫī al-Kaʿbī (m. en 931), disciple d'al-Ḫayyāṭ ci-dessus nommé, s'est fait à son tour le champion de la thèse du meilleur ; il l'a soutenue dans ses écrits qui — nous ne pourrons que le regretter — nous sont très insuffisamment parvenus. Pour lui, Dieu *a l'obligation* du meilleur en tous domaines envers Ses créatures. Nous le retrouverons cité à ce sujet au cours d'une discussion avec ceux de ses confrères qui sont hostiles à l'affirmation généralisée de l'*aṣlaḥ* divin ([2]).

Il faut bien dire en effet, et c'est une constatation majeure, que telle n'a pas été, chez les muʿtazilites, la doctrine dominante. En face des quelques maîtres considérés comme représentants de l'école « de Bagdad » ou s'y rattachant sur ce point, qui professaient l'*aṣlaḥ* de l'action divine dans le domaine aussi bien temporel que religieux *(fī d-dīn wa-fī-d-dunyā)*, les muʿtazilites ont de plus en plus, sous l'étiquette de l'école dite « de Baṣra », limité cet *aṣlaḥ* divin au domaine de la religion : Dieu fait ce qu'il y a de mieux pour Ses créatures « en ce qui concerne leur religion » *(fī dīnihim)* ; entendez par là, comme il ressort chaque fois du contexte : en ce qui facilite l'accomplissement de leurs devoirs religieux dans la perspective des récompenses qui y sont rattachées. La restriction est considérable. Et néanmoins, la formule, comme sa rivale étudiée

(1) Ašʿarī, *Maqālāt*, pp. 250, 576, 578. Cf. *Fiṣal*, III, 164. On trouvera aussi quelques brèves formulations de docteurs non-nommés, dans le *Kitāb al-Ausaṭ* d'an-Nāšī' al-Akbar (m. en 906), § 93, apud J. van Ess, *Frühe muʿtazilitische Häresiographie*, Beyrouth 1971.

(2) Baġdādī, *Farq*, p. 109, corrigé et complété par Isfarā'inī, *Taḥrīr*, éd. Caire 1940, p. 52 : la fin du texte est une objection de l'auteur, et n'exprime pas la pensée d'al-Balḫī, comme l'indique à tort Nader, *Le système philosophique des Muʿtazilites*, Beyrouth 1956, p. 77, et in *Enc. Isl.*$_2$, art. Balkhī. Voir également ci-après références à ʿAbdaljabbār.

ci-dessus, était accompagnée d'ordinaire d'interprétations variables dont certaines risquaient de paraître porter atteinte au pouvoir divin.

N'est pas tout à fait claire à nos yeux la position de mu'tazilites anciens tels que Bišr b. al-Mu'tamir (m. vers 835), dont on affirme qu'il s'est rallié aux « partisans de l'*aṣlaḥ* » après les avoir vivement combattus. Son idée première était que Dieu dispose d'une « grâce » *(luṭf)* telle qu'Il pourrait faire que soit croyant librement *(ṭau'an)* celui dont Il sait qu'il n'aura pas la foi ; et, dans cette hypothèse, la récompense méritée serait la même que sans une pareille intervention ; mais Dieu n'y est pas obligé. Étant donné Son pouvoir infini de *ṣalāḥ*, il est inconcevable qu'Il soit tenu de faire en tout pour Ses créatures l'optimum *(aṣlaḥ al-ašyā')* ; il suffit qu'Il leur assure les conditions favorables (*ṣalāḥ* ; autre texte : *aṣlaḥ*) pour l'exercice de leurs devoirs religieux. Bišr aurait, par la suite, renoncé à sa doctrine sur la potentialité illimitée de la grâce divine, et adhéré à celle de l'*aṣlaḥ* réel en toutes choses, que d'autres membres de l'école professaient (1). — Une palinodie du même ordre nous est rapportée d'un autre mu'tazilite du même temps, Ja'far b. Ḥarb (m. en 850), qui aurait également professé d'abord que par Sa grâce Dieu a virtuellement pouvoir de faire que croie librement *(iḫtiyāran)* celui dont Il sait qu'il n'aura pas la foi ; mais le mérite du croyant en serait, contre l'avis de Bišr, amoindri. Ja'far devait lui aussi réviser sa conception du *luṭf* et sans doute, en conséquence, son idée de l'*aṣlaḥ* (2).

De toute façon, al-Aš'arī nous assure que la plupart des mu'tazilites ont borné à la vie éthico-religieuse des créatures l'*aṣlaḥ* divin. Selon eux, Dieu peut à l'infini les « équivalents » *(amṯāl)* de cet *aṣlaḥ* qu'Il pratique ; mais on ne saurait rien imaginer qui surpassât ce qui est ainsi l'optimum. Dieu ne dispose pas non plus d'un *luṭf*, tel que croie celui dont Il sait qu'il ne croira pas (3). C'est dans cette ligne générale que se situent les conceptions de trois maîtres « baṣriens » de premier

(1) Aš'arī, *Maqālāt*, pp. 246, 573-4 ; Balḫī, *Maqālāt*, p. 68 ; *Intiṣār*, § 42 ; *Fiṣal*, III, 165 ; *Farq*, p. 94.

(2) Aš'arī, *Maqālāt*, pp. 246-7, 573.

(3) Aš'arī, *Maqālāt*, pp. 247, 574.

plan : Abū ʿAlī al-Jubbāʾī (m. en 915), son fils Abū Hāšim (m. en 933), et un peu plus tard, dans leur sillage, le cadi ʿAbdaljabbār (m. âgé en 1025). Abū ʿAlī, nous dit encore al-Ašʿarī, tout en reprenant à son compte l'*aṣlaḥ* en matière éthico-religieuse et l'élimination du *luṭf* divin s'agissant de l'homme dont Dieu sait qu'il ne croira pas, admet que Dieu pourrait agir dans certains cas envers les créatures de telle manière qu'augmenteraient leur obéissance et leur récompense, mais Il n'y est aucunement obligé (1). C'est bien, au demeurant, autour de cette notion d'« obligation » *(wujūb)* que s'enroule l'essentiel des discussions théologiques longues, subtiles et serrées, que nous présente sur l'*aṣlaḥ*, en évoquant très souvent les noms d'Abū ʿAlī et d'Abū Hāšim, le *Muġnī* de ʿAbdaljabbār (2). La polémique y est, venant d'eux, en faveur de la limitation aux exigences éthico-religieuses, contre l'extension de l'*aṣlaḥ* divin à toutes choses. ʿAbdaljabbār spécifie à plusieurs reprises qu'il s'agit avant tout de s'entendre sur le sens des mots, et il attribue expressément le désaccord ici étudié à des divergences portant sur le concept d'obligation (3). Quelle signification exacte ont donc pour lui les termes *wājib-wujūb* et *aṣlaḥ*, que nous traduisons par « obligatoire-obligation » et par « optimum » ?

Les développements poussés qu'il consacre au *wājib*, sur le plan éthico-théologique, viennent à l'appui de la définition *(ḥadd)* qu'il en donne et des conséquences qu'il veut en déduire logiquement : L'acte (moralement) obligatoire est celui dont la non-exécution « mériterait le blâme » *(yastaḥiqqu ḏ-ḏamm)* en tant qu'« injustice » *(ẓulm)*. C'est le contraire de l'acte « mauvais » *(qabīḥ)*, dont l'exécution mérite le blâme ; mais ce n'est point tout à fait synonyme de l'acte « bon » *(ḥasan)*, lequel ne mérite pas nécessairement le blâme si on ne le fait pas (4). A partir

(1) Ašʿarī, *Maqālāt*, pp. 247-8, 575 (bas).

(2) T. XIV, principalement pp. 7 à 149 ; d'où quelques notations chez ʿAbdalkarīm ʿUṯmān, *Naẓariyyat al-taklīf*, Beyrouth 1971, pp. 404-406. — Les tomes imprimés du *Muġnī* ont été édités au Caire à partir de 1960.

(3) Voir notamment *Muġnī*, XIV, 23.

(4) Notamment *Muġnī*, VI (1), 8, 43, XIV, 7-8, 12. L'obligatoire ne se définit pas non plus exactement par ce qui mérite « récompense » *(ṯawāb)* ; p. ex. *Muġnī*, XIV, 30-33. — Sur l'obligation dans la doctrine de ʿAbdaljabbār, on peut lire de bonnes pages chez G. F. Hourani, *Islamic Rationalism*, Oxford 1971, § 35-37.

de là, l'interprétation est très stricte, soit pour exclure ce qui paraît déborder cette définition, soit pour y inclure tout ce qu'elle englobe formellement. Tel est en effet le double caractère d'une définition parfaite — ce qui correspondrait au *jāmiʿ māniʿ* des logiciens —. Il faut s'y tenir si l'on s'attache au « sens propre » *(ḥaqīqa)*, ainsi que l'exige d'ordinaire notre auteur. D'où il suit que, d'après lui, n'ont pas à intervenir, dans la qualification d'obligatoire, des distinctions concernant les actes ou les agents. L'obligatoire, par exemple, peut qualifier *étroitement* une chose bien définie (il est dit alors *muḍayyaq fīh)*, ou bien comporter optionnellement une substitution possible (il est dit alors *muḫayyar fīh*), sans que l'idée même d'obligation en soit affectée. Toujours dans son sens propre, il ne diffère pas non plus selon les agents, que ce soit Dieu ou que ce soient les hommes : les muʿtazilites, on le sait, ne reculent pas devant l'affirmation d'une obligation morale — laquelle ? le débat portera précisément là-dessus — incombant à Dieu. Pas davantage la qualification comme obligatoire ne varie-t-elle en sa nature selon les voies *(ṭuruq)* par lesquelles elle est connue, ni selon que l'agent est connaissant par essence (Dieu) ou par contingence (homme), ni selon qu'elle relève de la raison *(ʿaql)* ou de la tradition religieuse *(samʿ)* (1). Mieux encore : l'obligatoire en tant que tel ne comporte pas de plus ou de moins ; de deux actes obligatoires différents, dont chacun par définition même entraîne le blâme si on ne l'exécute pas, aucun, à proprement parler, ne surpasse *(maziyya)* l'autre sous l'angle de l'obligation. Et cependant, il faut bien admettre, notre auteur en convient, qu'un acte peut être dit « plus obligatoire » *(aujab)* qu'un autre, du fait que sa non-exécution entraîne une sanction plus grave ; on peut aussi parler, dans certains cas, d'un caractère obligatoire « plus assuré » *(ākad)* par la connaissance que l'on en a : ce sont là, pour lui, des « traits » ou « aspects » *(wajh*, pl. *wujūh)* particuliers, qui n'influent pas sur la nature réelle, sur le « sens propre » *(ḥaqīqa)* de l'obligation (2). « De même que les personnes s'individualisent par les *aḥwāl* (« états »),

(1) *Muġnī*, VI (1), 8, 43, 467, XIV, 13-15, 72. Sur deux types *(ḍarbain)* d'acte obligatoire, voir également XIV, 24.
(2) *Muġnī*, XIV, 8-10.

de même les actes par les *wujūh* » ; et les deux termes sont déclarés synonymes expressément (1). Ces « aspects » de l'obligatoire, toujours susceptibles d'être « intelligés » *(maʿqūla)*, ont une fonction primordiale sur le plan épistémologique : la condition nécessaire et suffisante, pour affirmer l'obligation, tant chez Dieu que chez l'homme, est que soit bien posé et connu son *wajh*, l'aspect qui justifie rationnellement l'obligation. Mais le *wajh* n'est point nécessairement le « motif réel déterminant » *(ʿilla)*, pas plus, du reste, que l'obligation n'a pour cause véritable l'« ordre donné » *(amr)* ou le « commandement de l'obligateur » *(ījāb al-mūjib)* : ils n'en sont que l'« indice probant » *(dalīl)*. Il se peut même que l'obligatoire le soit sans obligateur, ainsi en est-il pour Dieu (2).

Quant à l'*aṣlaḥ*, cet « optimum » n'est autre, chez ʿAbdaljabbār, que l'*anfaʿ*, c'est-à-dire « le plus bénéfique, profitable, avantageux ». *Ṣalāḥ* et *nafʿ* sont pour lui parfaitement synonymes : « deux termes, dit-il pour un même sens » ; et il définit *nafʿ* comme ce qui aboutit, directement ou indirectement, à procurer plaisir et joie. Il écarte, à l'aide d'exemples, l'équivalence de *ṣalāḥ* avec *ṣawāb* ou *ḥasan* ou *ḥikma*, lesquels connotent ce qui est « convenable, bon, sage » ; et il ne repousse pas l'hypothèse d'un *ṣalāḥ* — évidemment non-obligatoire pour qui que ce soit (nous avons vu la définition de l'obligation), et en outre inadmissible venant de Dieu — qui comporterait une part de « mauvais » *(qabīḥ)* (3). L'*aṣlaḥ* est donc bien ce qui doit le plus tourner à l'avantage, mener le mieux à un agrément terminal ; mais, comme acte de Dieu, à l'avantage de qui ? Comment et dans quelle mesure Dieu en a-t-il l'obligation ?

Tous les actes de Dieu ont la qualité d'être « bons » *(ḥasan)* ; ils ne peuvent être que *nafʿ* (synonyme de *ṣalāḥ*, nous l'avons vu) ou conduire à un *nafʿ*, non pour Lui, mais pour le bien d'autrui ; est *nafʿ* même, par exemple, que Dieu prescrive obligation à celui dont Il sait qu'il ne sera pas croyant. Il agit toujours par générosité et par faveur : *iḥsān*, *tafaḍḍul*, ce dernier vocable

(1) Cette synonymie a été observée dans un autre contexte ; cf. Gimaret, *Journal Asiatique*, 1970, p. 66.

(2) *Muġnī*, XII, 348-351 ; XIV, 14, 22-23, 29, 54, 72, 110 (bas).

(3) *Muġnī*, XIV, 34-37.

pouvant s'appliquer par métaphore *(majāz)* à ce qui Lui est obligation (1). C'est, de toute façon, uniquement par rapport aux créatures que se situe le caractère bénéfique des actes divins. Mais, pour ʿAbdaljabbār comme pour ses prédécesseurs dans la même ligne, Dieu n'est pas tenu, bien qu'Il en ait la *possibilité* infinie, de faire *tout* ce qui serait *nafʿ* ou *ṣalāḥ*, ni par conséquent ce qui serait *aṣlaḥ* en toutes choses : « pouvoir » n'est pas « devoir ». Un argument remontant à Abū ʿAlī et Abū Hāšim, est mis au service de cette thèse : semblable obligation n'incombant pas toujours aux hommes, alors même qu'ils ont la faculté de le faire, il serait incorrect de l'attribuer à Dieu (2) : argument étrange, au premier abord, en Islam, qu'une analogie de l'Être divin à Ses créatures ! Mais rappelons-nous que la définition de l'obligation rapportée ci-dessus assigne à celle-ci une nature identique quel que soit l'agent, homme ou Dieu ; la notion de blâme mérité en cas de non-exécution en est le critère, et ce critère, qui vaut pour l'homme, vaut pour Dieu.

Il faut donc se demander, afin de cerner l'*aṣlaḥ* qui s'impose à Dieu, ce à propos de quoi Il serait blâmable de ne point faire l'optimum. Dans le langage de ʿAbdaljabbār, dont il reconnaît la « spécificité technique » *(iṣṭilāḥ)* sur ce point, le terme se veut lié aux actes de Dieu les plus propices à la réalisation de Ses commandements. L'énumération qu'il en donne, et qu'il lui arrive de déclarer exhaustive, comprend : le fait de « rendre possible » *(tamkīn)* ou de « faciliter par la grâce » *(luṭf)* l'accomplissement des devoirs qu'Il impose *(taklīf)*, le fait aussi d'accorder une récompense *(ṯawāb)* à qui la mérite et de justes compensations *(aʿwāḍ)* pour les souffrances subies [sans motif préalable]. De ces actes, les uns sont obligatoires « étroitement » *(muḍayyaq fīh)* : telles la plupart des grâces qui aident l'individu responsable à satisfaire à un devoir précis ; les autres sont obligatoires

(1) *Muġnī*, VI (1), 3 et suiv., 34, XI, 61 et suiv., XIV, 15, 53-54, où toutefois une nuance intervient entre le simple *ḥusn* et le *tafaḍḍul*. Cf. aussi, rédigé par son disciple Ibn Mattawaith, *Kitāb al-majmūʿ fī-l muḥīṭ bi-t-taklīf*, éd. Beyrouth 1965, pp. 262-264. Avant eux, concernant l'ensemble des muʿtazilites, Ašʿarī, *Maqālāt*, p. 251, et *Intiṣār*, § 13 et 76.

(2) *Muġnī*, XIV, 15, 61, 67, 72, 78-9, 95, 103.

« optionnellement » *(muḫayyar fīh)* : telle la récompense due, qui peut prendre des formes variées. L'obligation ainsi comprise, notons-le, n'est pas initiale : de même qu'elle n'existe qu'*après* le mérite ou la souffrance du bénéficiaire, elle n'intervient de même, notre auteur y insiste, que *conséquemment*, et non antérieurement ou concomitamment au *taklīf* (1). En dernière analyse, qu'est-ce qui la fait connaître, la pose, la justifie ? Ce n'est point, nous assure-t-on, comme le voudrait une opinion contraire, la considération de ce que les actes divins ainsi obligatoires comportent de coloration bénéfique ou de conséquence heureuse (plusieurs sont énoncées), mais simplement, comme pour les impératifs moraux de l'homme, la saisie de leurs « aspects motivants intelligés » *(wujūh ma'qūla)* : il n'en va pas autrement pour eux que pour l'obligation, sur le plan humain, de rendre le dépôt, de payer sa dette, de marquer sa reconnaissance pour un bienfait. Si Dieu ne récompensait pas les Prophètes et les Croyants, Il serait blâmable comme l'un de nous qui ne restituerait pas le dépôt à lui confié (2). L'exigence éthique est ainsi fondamentalement du même ordre, en dépit d'objets et de modes d'application évidemment très distincts, pour Dieu que pour Ses créatures : cette conviction jouera un rôle dans l'argumentation polémique qu'il nous reste à examiner.

Au nombre et presque en tête des objections de base que 'Abdaljabbār met dans la bouche des *aṣḥāb al-aṣlaḥ*, adversaires mu'tazilites de sa propre doctrine, figure l'accusation de présenter Dieu comme « parcimonieux » *(baḫīl)*, et donc blâmable, s'Il ne fait l'« optimum » *(aṣlaḥ)* dans tous les domaines. A quoi il est répondu : Comme Dieu peut plus que cet *aṣlaḥ* en vertu de Son pouvoir infini —, Il serait toujours nécessairement *baḫīl* de ne pas faire davantage ! D'où la réplique : Ce que Dieu peut [sans le faire] n'est pas *aṣlaḥ*. Elle est repoussée comme pétition de principe par 'Abdaljabbār ; et il s'efforce ensuite longuement de démontrer les limites correctes d'emploi du concept de *baḫīl* (3). Dans la même direction, il réfute l'argument du « Bagdadien » Abū l-Qāsim al-Balḫī, qui avait

(1) *Muġnī*, VI (1), 46, XIV, 13-14, 18, 37, 53-54, 100.
(2) *Muġnī*, XIV, 13, 22-23, 54.
(3) *Muġnī*, XIV, 47-53.

prétendu prouver l'obligation de l'*aṣlaḥ* divin en tous domaines par l'obligation morale du riche d'être généreux envers son voisin dépourvu (1) ; les docteurs « baṣriens » répliquent que le terme « obligatoire » *(wājib)*, s'il est effectivement usité en la matière, est à prendre dans un sens large, celui d'action louable, et non de stricte obligation. Encore un autre argument anti-baṣrien d'al-Balḫī : Puisque l'infinitude de l'*aṣlaḥ* tel que vous l'admettez ne s'impose pas à vos yeux, elle ne s'impose pas aux nôtres davantage dans notre conception de l'*aṣlaḥ*. Ce à quoi ʿAbdaljabbār rétorque que l'*aṣlaḥ* éthico-religieux admis par ses maîtres et par lui ne se ramène pas chaque fois à une « espèce bien délimitée » *(jins maḫṣūṣ)*, mais peut se réaliser suivant les cas par plus ou par moins ; il n'y a pas lieu d'appliquer la qualification de ce que Dieu choisit de faire à ce qu'Il ne fait pas ; dans ces conditions une infinitude ne s'impose pas à Son action (2). Et notre auteur se plaît, en de nombreuses pages, à dénoncer, au nom de ses prédécesseurs comme en son propre nom, ce qu'ils regardent comme des fautes de raisonnement, incompatibilités ou cercles vicieux, chez leurs contradicteurs muʿtazilites (3). Sur un autre plan, nos « Baṣriens » écartent l'idée que l'« initiative de la Création » *(iblidāʾ al-ḫalq)* ait été pour Dieu une obligation, en tant qu'acte optimum : le caractère obligatoire, selon eux, ne se pose jamais qu'en vertu d'un « aspect motivant » *(wajh)* spécifique ; or il fait ici défaut (4).

Une sorte de complément consiste à faire valoir quelles seraient certaines conséquences fâcheuses d'une obligation au *ṣalāḥ* ou à l'*aṣlaḥ* trop étendue. L'obligation incombant à Dieu incomberait aussi aux hommes, compte tenu de la définition même de l'obligatoire rapportée ci-dessus. Abū Hāšim faisait observer que la prière « surérogatoire » *(nāfila)*, facultative, serait alors obligatoire, puisqu'elle est, comme la canonique, *ṣalāḥ* et *aṣlaḥ* (5). Il soutenait aussi que la récompense divine étant

(1) Cf. aussi Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, III, 165.
(2) *Muġnī*, XIV, 45, 55, 61.
(3) *Muġnī*, XIV, 55-56.
(4) *Muġnī*, XIV, 53, 64, et surtout 110 (bas).
(5) *Muġnī*, XIV, 72, 78-79, 95, 103.

toujours « avantageuse » *(ṣalāḥ)* pour l'homme, Dieu serait alors, en tout état de cause, obligé de la lui accorder ; et le *taklīf* (imposition par Dieu aux hommes de leurs devoirs religieux), ne jouant plus alors son rôle, serait « mauvais » *(qabīḥ)*(1). Il y a pire : son père Abū 'Alī avait soutenu que, sans pouvoir être taxée elle-même de « mécréance » ou « impiété » *(kufr)*, la doctrine des *aṣḥāb al-aṣlaḥ* n'en est pas exempte en tous points. Il illustrait cette accusation en exposant deux de leurs opinions qu'il jugeait scandaleuses : l'une soutenant que faire souffrir les damnés de l'Enfer vaut mieux pour eux et pour les gens du Paradis que de les bien traiter, l'autre concernant le *taklīf* : si un individu seul était l'objet de ce *taklīf* et n'avait pas la foi, ce serait un acte inutile, voire mauvais, puisqu'il y aurait en réalité nuisance du fait qu'une punition serait méritée ; l'utilité ne serait pas plus grande si, objet du *taklīf* en même temps que deux autres individus, lui seul devenait croyant ; en revanche, si Dieu sait à l'avance que par suite du *taklīf* ces deux autres croiront, mais lui ne croira pas, Il a *obligation* de procéder envers tous trois à ce *taklīf*, lequel, utile pour le plus grand nombre, est devenu de ce fait un *aṣlaḥ* pour le groupe entier. Cela a même fait dire à Abū Hāšim que, dans une telle perspective, qu'il réprouve, Dieu serait obligé au *taklīf* de tout groupe humain dont Il sait que la moitié *moins un* des individus qui le composent ne croira pas, puisqu'Il sait que la moitié d'entre eux *plus un* croira ! (2).

La réprobation mordante manifestée par 'Abdaljabbār et par ses maîtres perdrait sans doute sa légitimité si l'on atteignait chez leurs adversaires le tréfonds d'une pensée que masque vraisemblablement l'illustration simpliste et un peu caricaturale ainsi proposée. Il est bien probable, en effet, que la visée des *aṣḥāb al-aṣlaḥ* allait sensiblement au-delà. Et l'on supposera volontiers que, devant l'impossibilité de démontrer l'*aṣlaḥ* de toutes choses prises séparément, ils aient recouru à l'optimum des ensembles, à une sorte d'optimum global. De toute manière, pour les uns comme pour les autres, la thèse — extensive ou

(1) *Muġnī*, XIV, 90.
(2) *Muġnī*, XIV, 140-142.

restreinte — de l'*aṣlaḥ* a nécessité la justification, par subordination indispensable à l'optimum suprême, de ce qui fait figure, dans la réalité, de lui être étranger ou contraire. Un rapprochement n'est pas interdit avec les stoïciens antiques, lesquels estimaient déjà, d'ailleurs, — préfiguration ou modèle de nos mu'tazilites ? — que les événements extérieurs sont les plus conformes qu'ils puissent être aux intérêts de l'homme. Chrysippe, l'un d'entre eux, déclarait que le mal n'est pas inutile pour l'ensemble ; car sans lui il n'y aurait pas de bien ; nous sommes comme nous sommes suivant l'économie du tout (1). L'optimisme d'un saint Augustin s'est exprimé dans le même sens : tout ce qui est, est bon ; la justice divine a fait que non seulement toutes choses soient, mais qu'elles ne puissent être meilleures ; Dieu a jugé plus grand et meilleur de se servir des méchants pour le bien que de ne tolérer aucun mal ; les choses supérieures valent mieux que les inférieures, mais le tout vaut mieux que les choses supérieures seules (2).

L'Islam majoritaire classique, comme il est bien connu, a refusé d'entériner toute doctrine de l'*aṣlaḥ*. Même l'indépendant Ibn Ḥazm de Cordoue (m. en 1064) consacre à le combattre d'assez nombreuses pages de son *Kitāb al-Fiṣal*. Il dénonce en passant le recours de mu'tazilites « bagdadiens » à leur adage que « toute chose est bonne par quelque aspect » *(kull šai' ḥasan bi-wajh mā)*. Pourquoi, demande-t-il ensuite avec plus d'insistance, Dieu laisse-t-il vivre de futurs mécréants ? Qu'est-ce qui est donc *aṣlaḥ*, que Dieu crée des êtres en vue d'épreuves et d'un Enfer éternel, ou qu'il les destine tous au Paradis ? Si, dans certains cas, l'on prétend que Dieu ne peut faire mieux, on Le diminue ; si on dit qu'Il le peut, on avoue qu'Il dispose d'un *aṣlaḥ* supérieur à ce qu'Il a fait (3). Dans son *Iḥkām*,

(1) E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, 2e éd. Paris 1951, pp. 203-204, 207 ; D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, 1969, pp. 287-288.

(2) St Augustin, *Confessions*, VII, 12-13, *De quantitate animae*, XXXIII, 73, *Cité de Dieu*, XXII, 1. Cf. notamment Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, 2e éd. Paris 1940, pp. 154, 162, 177, 178.

(3) *Fiṣal*, III, 105 (bas), 164 à 187 (principalement 173-175, 184).

Ibn Ḥazm s'élèvera contre l'idée que Dieu fait les choses dans l'« intérêt » *(maṣāliḥ)* des hommes (1).

L'ašʿarisme, quant à lui, dès le départ vers l'an 900, en la personne de son fondateur éponyme, s'était très nettement opposé à l'obligation de l'*aṣlaḥ*, en la stigmatisant comme une atteinte grave à la toute puissance et à la liberté totale de Dieu. L'un de ses principaux représentants au siècle de son plein épanouissement, al-Juwainī Imām al-Ḥaramain (m. en 1085), maître de l'illustre Ġazālī, a composé tout un chapitre de son *Iršād* pour critiquer systématiquement les muʿtazilites, « ceux de Bagdad » et « ceux de Baṣra », sur leurs thèses concernant l'optimum. Certains de ses arguments rappellent de plus ou moins près ceux d'Ibn Ḥazm. L'*aṣlaḥ* véritable serait la miséricorde suprême, le pardon pour tous ; il serait d'épargner à l'homme la peine éternelle par la mort du futur pécheur ; il serait d'accorder à tous par simple générosité ce que Dieu accorde par récompense en ayant fait courir à Sa créature le risque de se perdre. Au reste, si l'*aṣlaḥ* était pour Dieu obligatoire, ce ne serait pas de Sa part un acte généreux, Il n'aurait pas droit à la reconnaissance ni à la louange. A l'adresse des « Bagdadiens », nous retrouvons deux reproches déjà rencontrés chez ʿAbdaljabbār : en vertu de leur propre doctrine, l'*aṣlaḥ* obligatoire pour Dieu serait logiquement aussi obligatoire pour l'homme ; et les prières surérogatoires, étant *ṣalāḥ* comme les canoniques, seraient obligatoires comme elles. Se retournant contre les « Baṣriens », Imām al-Ḥaramain leur demande — comme auraient pu le faire leurs contradicteurs « bagdadiens » — : pourquoi l'obligation du mieux qui, d'après vous, s'impose à Dieu dans le domaine éthico-religieux ne s'impose-t-elle pas à Lui également dans les autres choses ? Sur ces différents points, aux répliques possibles de ses interlocuteurs supposés, il oppose sans embarras des réponses habiles et détaillées (2). S'il est vrai que la théologie muʿtazilite n'avait

(1) *Iḥkām*, éd. Caire 1347 h., VIII, 123-132.

(2) Imām al-Ḥaramain, *Iršād*, éd. trad. Luciani, Paris 1938, pp. 165-173 / 255-265. Voir aussi pour la même époque al-Pazdawī (m. en 1099), *Kitāb Uṣūl ad-dīn*, éd. Caire 1963, pp. 125-128.

pas réussi à convaincre le plus grand nombre des docteurs de l'Islam, du moins sa méthodologie polémique et discursive était-elle devenue familière aux principaux d'entre eux.

Par-delà les siècles, dans l'Occident chrétien des temps modernes, la thèse de l'optimum, avec ses nuances inévitables, resurgira. Malebranche, constatant que le désordre existe dans des parties de l'univers, mais soutenant que Dieu a voulu faire l'ouvrage le meilleur possible, en conclura que le monde le plus parfait possible implique du désordre (1). Mais c'est surtout, évidemment, Leibniz, partisan acharné du « meilleur des mondes », qui creuse et scrute le problème dans ses multiples aspects et ses connexions philosophico-théologiques. De sa *Théodicée* très riche, nous n'extrairons ici que ces quelques formules, en relation suffisamment directe avec le présent travail : « Il y a une infinité de mondes possibles, dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison ... Dieu est infiniment puissant ; mais sa puissance est indéterminée, la bonté et la sagesse jointes la déterminent à produire le meilleur ... (2). La cité de Dieu ... est le plus parfait état qui puisse être inventé, la vertu et le bonheur y règnent, autant qu'il se peut, suivant les lois du meilleur ; le péché et le malheur (que des raisons de l'ordre suprême ne permettaient point d'exclure entièrement de la nature des choses) n'y sont presque rien en comparaison du bien, et servent même à de plus grands biens ... Puisque Dieu a permis le vice, il faut que l'ordre de l'univers l'ait demandé ... il n'est pas possible de faire autrement, puisqu'il n'est pas possible de faire mieux ... Non seulement Dieu tire des maux de plus grands biens, mais encore il les trouve liés avec les plus grands de tous les biens possibles : de sorte que ce serait un défaut de ne les point permettre » (3).

(1) H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche*, Paris 1926, p. 82.
(2) *Essais de Théodicée*, § 8 et 130.
(3) *Ibid.*, § 123, 124, 127.

Les *aṣḥāb al-aṣlaḥ* n'auraient point sans doute désavoué telle ou telle de ces assertions. Sans vouloir forcer les similitudes, sans suggérer, à plus forte raison, que les définitions ou les concepts se recouvrent exactement, il convient, dirons-nous, d'accorder aux muʿtazilites une juste place parmi ceux qui, au cours de l'histoire, ont cru pouvoir, à des titres ou à des degrés divers, et dans des contextes assez différents, attribuer à notre monde le qualificatif d'optimum.

Robert BRUNSCHVIG
(Paris)